



Dieu, l'homme, la femme et le pouvoir. Les fondements de l'ordre social d'après le “ Jeu d'Adam ”

Joseph Morsel

► To cite this version:

Joseph Morsel. Dieu, l'homme, la femme et le pouvoir. Les fondements de l'ordre social d'après le “ Jeu d'Adam ”. Monique Goullet et alii. Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse, Picard (Paris), pp.537-549, 2004. halshs-00289562

HAL Id: halshs-00289562

<https://shs.hal.science/halshs-00289562>

Submitted on 21 Jun 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

JOSEPH MORSEL

Dieu, l'homme, la femme et le pouvoir : les fondements de l'ordre social d'après le *Jeu d'Adam*

Le *crescite et multiplicamini* n'implique pas l'amour. Demander à une fille que l'on a vue quatorze fois en quinze jours de l'amour de par la loi, le roi et la justice est une absurdité.

(Honoré de Balzac, *Physiologie du mariage*, 1829)

De façon paradoxale, le mariage (chrétien) est l'un des facteurs principaux qui ont permis de structurer la société médiévale sur une base non parentale – si l'on donne à ce mot son sens précis, qui n'a pas grand-chose à voir avec la famille¹. Qui plus est, le mariage chrétien a servi de matrice à la définition des rapports sociaux idéologiquement les plus importants : depuis Paul (Ep. 5:31-32) en effet, le mariage revêt le caractère de signe sacré de l'union du Christ et de l'Église. Le mariage devient en outre l'un des points clés de la séparation entre clercs et laïcs, ce qui rend alors suspects de déviance sociale (voire d'hérésie) les laïcs qui se veulent célibataires ou refusent le modèle matrimonial. Le mariage est de ce fait un enjeu essentiel de l'organisation sociale médiévale, non seulement parce qu'il assure la reproduction des hommes, mais surtout la reproduction de la société chrétienne.

C'est dans ce contexte que se place la composition du drame liturgique généralement désigné sous le nom de *Jeu d'Adam*², daté par tous ses éditeurs du milieu ou [538] du troisième quart du XII^e siècle. Il n'est connu que par un seul manuscrit du deuxième quart du XIII^e siècle, qui contient des hymnes et chants liturgiques latins ainsi que quelques vies de saints, récits de miracles, textes édifiants et un autre drame, le *Ludus paschalis*. Le contexte clérical est ainsi évident : le *Jeu d'Adam* est un instrument culturel³. Lui-même consiste d'ailleurs en un réseau intertextuel complexe⁴, composé

1. Sur le problème du rapport entre "famille" et "parenté", cf. dernièrement A. GUERREAU-JALABERT, R. LE JAN, J. MORSEL, « De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté », dans O.G. OEXLE, J.C. SCHMITT dir., *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 433-446. Dire de la société médiévale qu'elle est structurée sur une base non parentale ne signifie évidemment pas que les rapports de parenté n'y ont aucune pertinence sociale, mais qu'ils y sont secondaires : l'appartenance parentale n'est pas le fondement de l'appartenance sociale dans une société qui s'organise de plus en plus de manière spatiale. Sur ce dernier aspect, cf. J. MORSEL, « La société laïque », dans M. PARISSE dir., *De la Meuse à l'Oder. L'Allemagne au XIII^e siècle*, Paris, 1994, p. 105-160 (en partic. 155-156) ; « Das Geschlecht als Repräsentation. Beobachtungen über Franken im späten Mittelalter », dans A. v. HÜLSEN-ESCH, O.G. OEXLE dir., *Die Repräsentation der Gruppen. Texte, Bilder, Objekte*, Göttingen, 1998, p. 259-325, ici p. 312-313.

2. Il en existe une douzaine d'éditions, de qualité variable : aux dix mentionnées par W. NOOMEN, *Le Jeu d'Adam (Ordo representacionis Ade)*, Paris, 1971, p. 5-6, il faut encore ajouter celle de NOOMEN elle-même et celle (en fait une adaptation incomplète) parue dans A. PAUPHILET, *Jeux et sapience du Moyen Âge*, Paris, 1951, p. 6-41. Je me fonde ici sur celle de NOOMEN (citée désormais *Adam*). Une nouvelle édition, due à G. HASENOHR, est en cours.

3. *Jeu d'Adam* n'est pas son titre original : dans la seule version qu'on en a conservée (Tours, BM, ms. 927), le drame est "intitulé" (en fait défini comme) *Ordo representacionis Ade*. *Ordo* et *representatio* renvoient clairement à la dimension liturgique du drame, et la didascalie liminaire insiste sur la précision des gestes et paroles d'une manière qui pourrait parfaitement s'appliquer à la messe (« Et sit ipse Adam bene instructus, quando respondere debeat, ne ad respondendum nimis sit velox aud nimis tardus. Nec solum ispe sed omnes persone sic instruuntur ut composite loquantur et gestum faciant convenientem, rei de qua loquuntur, et in ritmis nec sillabam addant nec demant, sed omnes firmiter pronuncient et dicantur seriatim que dicenda sunt. Quicumque nominaverit paradisum, respiciat eum et manu demonstret » : *Adam*, p. 17). Le manuscrit lui-même vient de faire l'objet d'une présentation détaillée par C. SYMES, « The Appearance of Early Vernacular Plays : Form, Functions, and the Future of Medieval Theater », *Speculum*, 77 (2002), p. 778-831.

de la Vulgate (Gn 1:1-27, dont est tirée la leçon initiale), de livres liturgiques (*Liber responsalis* de Grégoire le Grand ou *Breviarium romanum*, dont sont tirés les répons), d'un sermon attribué à Augustin (*Contra judæos, paganos et arianos sermo de symbolo*), qui confirment l'origine cléricale du texte. Quant à la partie romane, versifiée et répartie en trois "actes" ⁵, elle est structurée par l'alternance de longs passages en octosyllabes à rimes plates ou en quatrains décasyllabiques monorimes. Le passage d'un épisode (les "scènes", en langage moderne) à l'autre est marqué soit par le passage d'une métrique à l'autre, soit par l'insertion d'un répons et/ou d'une lecture latine ⁶.

La place exceptionnelle du *Jeu d'Adam* dans l'histoire du "théâtre" médiéval lui vient de ce qu'il est le plus ancien drame liturgique occidental conservé à être entièrement en langue vulgaire (anglo-normande), à l'exception des didascalies (en latin), et qu'il est conçu pour être joué devant l'église et sur une *platea*. Mais ce double écart spatial et linguistique par rapport à la liturgie ne doit en aucun cas être conçu comme une forme de "laïcisation" du "théâtre", puisque les thèmes restent exclusivement chrétiens et la mise en scène encadrée par les clercs (comme le montrent les didascalies latines). Ce drame devait ainsi servir de relais à la parole ritualisée de la messe devant un public profane (le *populus*).

Si le *Jeu d'Adam* est célèbre parmi les historiens de la littérature, les historiens s'en sont toutefois largement désintéressés ⁷. Une situation que la présente contribution voudrait contribuer à corriger. Dans la mesure où les limites imparties interdisent d'étudier précisément l'ensemble du drame, et étant donné l'intérêt porté par Michel Parisse à l'histoire de la place des femmes dans la société médiévale, en particulier face à la domination masculine, je me concentrerai ici, quelque peu artificiellement j'en conviens, sur le début du texte, c'est-à-dire la didascalie liminaire, la leçon et le répons initiaux, [539] enfin la première partie de l'histoire d'Adam et Ève (on dirait, en langage moderne : "acte I, scène 1"), correspondant aux vers 1-48 et délimitée par l'usage des octosyllabes, qui définit les rapports entre mari et femme au sein du mariage en parallèle aux rapports entre les hommes et Dieu.

LA PRODUCTION D'UNE PAROLE

L'organisation dramaturgique, perceptible à travers les didascalies, procède à une mise en scène du discours et donc à une construction de sa performativité spécifique. Le fait que sur 48 vers, 37,5 (soit 80 %) sont dus à Dieu ⁸ fait ainsi procéder de Dieu l'essentiel de ce qui est dit, comme si l'on disait "Dieu dit que...". En outre, les costumes prévus par la didascalie liminaire contribuent aussi au codage discursif : Dieu apparaît vêtu d'une dalmatique, plus tard aussi d'une étole, ce qui signifie qu'il est vêtu comme

4. Identifié, avec quelques discussions, par W. NOOMEN, « Le *Jeu d'Adam*. Étude descriptive et analytique », *Romania*, 89 (1969) p. 145-193, ici p. 148-154, et L. Muir, *Liturgy and Drama in the Anglo-Norman Adam*, Oxford, 1973, p. 6-16.

5. Adam et Ève (v. 1-590), Caïn et Abel (v. 591-744), défilé des Prophètes (v. 745-944). Le changement d'"acte" n'est marqué que par l'apparition de nouveaux personnages (avec didascalies décrivant leurs vêtements). W. NOOMEN, « Le *Jeu d'Adam*... », p. 166 et 178-180, souligne combien les deux parties correspondant à des épisodes de la *Genèse* (Adam et Ève, Caïn et Abel) forment un ensemble distinct de la suite des Prophètes.

6. Structure repérée par W. NOOMEN, « Le *Jeu d'Adam*... », p. 167.

7. À l'exception notable de G. DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, 1981, p. 225-229, qui en fait, sans doute à la suite de L. Muir, *Liturgy*..., p. 119-120, une œuvre à public aristocratique, ce qui est loin d'être aussi simple.

8. Ève en dit 8, Adam sans doute 2,5 : le vers 3 manque dans le manuscrit, si bien que les éditeurs ont fait des propositions diverses, l'attribuant soit à Adam, soit à Dieu. Si l'on tient compte du groupement des vers, dans la bouche des personnages, par paires, double paires ou quadruples paires (et non par trios), on devrait avoir eu ici un vers dit par Dieu, comme les trois vers qui suivent. Par ailleurs, si l'on suit le texte biblique, il devrait y avoir eu ici une mention de l'âme (cf. le *Je t'ai donné l'âme vivant* proposé par Adam, p. 83), s'articulant au *cors* mentionné v. 19, donc plus probablement d'origine divine.

un prêtre, notamment au moment de la messe ⁹. Qui plus est, les dialogues en langue romane succèdent sans transition aux passages en latin, incompréhensibles pour la plupart des spectateurs. Cette succession valorise ainsi le texte roman, en lui donnant l'apparence d'une traduction du texte biblique – ce qu'il n'est en aucun cas. C'est en ce sens que l'on peut parler de production d'une parole ¹⁰.

La partie romane du *Jeu d'Adam* n'est en effet pas une traduction, mais une adaptation du texte biblique : alors que la lecture et le répons sont directement et presque intégralement tirés de la *Genèse*, l'ordre du livre biblique est complètement modifié dans le *Jeu*. Dans la Bible s'enchaînent en effet le récit des sept jours de la création [540] (incluant la création de l'homme, sous un double aspect du masculin et du féminin), la plantation du paradis terrestre, l'installation de l'homme dans l'Éden et l'interdiction de manger le fruit de la connaissance, la nomination des créatures et la formation de la femme à partir de la côte d'Adam ; de même, Ève ne reçoit son nom qu'après la chute (Gn 3:20). Le *Jeu d'Adam*, lui, enchaîne création d'Adam puis de la femme, déjà nommée Ève (v. 1-48), concession du libre-arbitre (v. 49-80), installation des deux dans l'Éden (v. 81-100) et interdiction de manger le fruit (v. 101-112). Le *Jeu* commence ainsi par définir les rapports entre les différents personnages (dieu, Adam, Ève) et la responsabilité des hommes de leurs actes, puis leur remet la terre et le pouvoir sur ses habitants, enfin présente l'exigence divine. La création de la femme est ainsi complètement déplacée, ce qui permet d'introduire plus clairement sa responsabilité dans la Chute puisqu'elle assiste à la concession du libre-arbitre et du paradis ainsi qu'à l'interdiction divine. Le *Jeu* ajoute d'ailleurs une *vaine* entreprise de tentation d'Adam par Satan, ainsi contraint de se tourner vers Ève – cette fois avec le succès qu'on sait.

De même, les vers qui m'intéressent ici présentent une structuration narrative inédite : ils sont visiblement organisés en six groupes de huit vers, dont les trois premiers concernent Adam et les trois derniers Ève. Les huit premiers vers entrelacent les paroles de Dieu et d'Adam (2 vers mêlés, 4 vers divins, 2 vers d'Adam) et définissent les rapports entre Dieu et Adam ; il sont suivis de deux groupes de huit vers dits par Dieu à Adam (8 vers sur la formation du couple humain, 8 vers sur la loi du mariage) et de deux groupes de huit vers dits par Dieu à Ève (8 vers sur l'exigence de reconnaître Dieu comme seigneur, 8 vers sur l'exigence de reconnaître Adam comme mari), les huit derniers vers étant dits par Ève (reconnaissance de tout cela). Ainsi, alors que la *Genèse* est très discrète sur les rapports entre Adam et Ève (on dit seulement que l'homme quittera ses parents et s'attachera à sa femme au point de ne former qu'une seule chair), le *Jeu d'Adam* développe considérablement ce thème, sans fondement dans la Bible, introduisant notamment à deux reprises la notion de « mariage »...

Les clercs mettent ainsi en place et projettent un discours sur les liens entre les hommes et Dieu et entre Adam et Ève qui leur est propre, mais dont le caractère idiomatique est à peine (voire pas du tout) perceptible en raison de son encadrement par des textes latins incompréhensibles et d'une mise en scène fondant une ambiguïté paradis/église, Dieu/prêtre, messe/drame : ce qui est présenté dans le contexte drama-

9. Adam, lui, porte une « tunique rouge » (*tunica rubea*). Ève, en revanche, porte des vêtements blancs de femme et un voile de soie blanche. La signification du chromatisme n'est pas évidente : J.M. STEADMAN, « Adam's *Tunica Rubea* : Vestimentary Symbolism in the Anglo-Norman *Adam* », *Modern Language Notes*, 72 (1957) p. 497-499, considère l'usage du rouge comme une évocation de l'étymologie du nom « Adam », interprété par Jérôme puis par Isidore de Séville entre autres comme *terra rubra*, à partir de laquelle a été formée la chair de l'homme. Mais il faudrait alors expliquer pourquoi Caïn est lui aussi vêtu de rouge (*Adam*, p. 54), tandis qu'Abel est vêtu de blanc de la même manière qu'Ève. Bref, c'est moins le rouge que le *rapport* entre le rouge et le blanc (et entre Adam et Caïn d'une part, et entre Ève et Abel d'autre part) qu'il convient d'étudier. J'y reviendrai de ce fait plus loin (cf. n. 27 et 30). Quant au voile (*peplum*) d'Ève, on peut le considérer comme un attribut de femme mariée, selon toute vraisemblance en référence au voile mentionné par Paul, 1 Cor 11:7-13, et qui renvoie fondamentalement aux rapports de supériorité homme/femme dans le cadre matrimonial en vertu de la Création.

10. Contrairement à notre usage courant ou même scientifique (saussurien), la « parole » médiévale est toujours une énonciation d'origine scripturaire, et plus particulièrement christique : cf. A. GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole. La parole dans les langues romanes : analyse d'un champ lexical et sémantique », dans R.M. DESSI, M. LAUWERS dir., *La parole du prédicateur (Ve-XVe siècle)*, Nice, 1997, p. 311-339, ici p. 330-331.

turgique est mis en équivalence à la parole de Dieu. Ce discours sur les liens entre les hommes et Dieu et entre Adam et Ève est ainsi très efficacement rendu accessible aux laïcs groupés autour de la porte de leur église, et son contenu est particulièrement valorisé par sa mise en scène et en parole.

Toutefois, l'efficacité du message n'est pas seulement assurée par sa forme dramaturgique. Le *Jeu d'Adam* met en effet en œuvre un jeu d'homologies qui contribue à faire des rapports homme/femme le signe visible (et quotidien) de rapports sociaux plus amples. En particulier, les rapports entre Adam et Ève sont présentés à l'aide d'une combinaison de plusieurs rapports de parenté, dont l'articulation est particulièrement remarquable.

L'ENTRECROISEMENT DES RAPPORTS DE PARENTÉ

Étant donné que c'était l'institution matrimoniale qui était chargée d'encadrer et réaliser les pratiques d'alliance, il est logique que le premier couple humain soit représenté [541] sous la forme d'un couple marié. Le *Jeu d'Adam* insiste ainsi à deux reprises sur le fait que les rapports entre Adam et Ève *doivent être* des rapports matrimoniaux : Adam et Ève sont présentés comme *marid e... mulier* (v. 34), au détriment de la forme biblique *duo in carne una*. En même temps, le *Jeu* énonce ce que *doivent être* les rapports matrimoniaux, comme le montrent les vers *Tel soit la loi de mariage* (v. 24) et *Car ço est droiz de mariage* (v. 38). Il ne faudrait cependant pas oublier qu'au milieu du XII^e siècle, le contrôle clérical sur le mariage se limitait essentiellement à émettre des prohibitions canoniques et à veiller à la durée de celui-ci. En revanche, la conclusion des mariages lui échappait largement, dans la mesure où la présence d'un prêtre n'était pas indispensable – bien que l'institution ecclésiale poussât en ce sens. La représentation du premier couple humain comme couple marié par un Dieu-prêtre devant les portes du paradis-église contribuait ainsi à renforcer à la fois l'institution matrimoniale et le rôle du prêtre.

Que le rapport entre Adam et Ève soit présenté de manière matrimoniale peut donc être considéré comme le résultat d'une stratégie cléricale en faveur du mariage chrétien développée autour de la figure du couple originel. Moins évidente en revanche pourrait être la présentation de ces rapports également sous la forme d'un rapport de filiation – ou du moins de procréation, mise en parallèle avec la création. Pour évoquer l'acte de création divine, le *Jeu d'Adam* recourt aux termes *fourmer* (3 occ.), *creator* (2 occ.), *feire* (1 occ.), *plasmaire* (1 occ.)¹¹. La *Genèse* recourt de fait à *formare* (l'homme, les animaux), *creare* et *facere* (le ciel et la terre, les animaux, l'homme, la masculinité et la féminité) et *ædificare* (Ève). Quant aux exégètes de la *Genèse*, ils font en plus intervenir *fabricare*, *plasmare*, *condere*, *ingere*¹². La création des hommes par Dieu dans la *Genèse* ou son exégèse et dans le *Jeu d'Adam* correspondent ainsi assez largement du point de vue lexical.

Mais en ce qui concerne le rapport entre Adam et Ève, le *Jeu* combine ce lexique de création à un lexique de procréation. La mise en parallèle des deux choses est explicitement faite et soulignée par une redondance :

*De ta coste l'ai fourmee,
N'est pas estrange, de tei est nee.
Jo la plasmai de ton cors,
De tei eissit, non pas de fors* (v. 17-20).

11. L'examen de la suite de "l'acte I" fait réapparaître *creator* (8 occ.), *former* (4 occ.), *plasmaire* (2 occ.), *creature* (1 occ.), *faiture* (1 occ.).

12. Lexique évoqué par J. BASCHET, « Ève n'est jamais née. Les représentations médiévales et l'origine du genre humain », dans J.C. SCHMITT dir., *Ève et Pandora. La création de la première femme*, Paris, 2001, p. 115-162, ici p. 134 (à propos, spécifiquement, de la création d'Ève).

Or, loin d'être le signe d'une imprécision des notions qui oblige à les multiplier pour désigner une réalité précise, ou encore un moyen de "remplissage", la redondance sert à signaler ce qui est important. On observe aisément ici que cette redondance opère un double glissement. Le premier vers de chaque distique (v. 17, 19) traite en effet de l'acte divin et correspond étroitement au texte de la *Genèse* et de ses exégèses (*Ève formata* ou *plasmatur*) ; le second vers de chaque distique (v. 18, 20) déplace ensuite le regard vers le rapport de procession entre Adam et Ève, pour lequel la *Genèse* ne fournit guère que le verbe *sumere* et des constructions prépositionnelles avec *ex* ou *de* (Gn 2:23), à quoi les exégètes ajoutent encore *acta*, *procedere* et *prodire* ¹³.

[542] On pourrait certes considérer que le verbe *eissir* correspond aux constructions prépositionnelles et (bien que son étymon soit *exire*) aux deux derniers verbes latins mentionnés. Toutefois, son champ sémantique dépasse la simple idée de "sortir" : outre que le verbe est fréquemment employé pour évoquer la filiation ¹⁴, que le Christ est évoqué plus loin en tant que *le filz que istra de Marie* (v. 382) et *raiz [qui] de lui istra* (v. 489) et que le verbe est aussi employé pour les descendants d'Adam et Ève (v. 459, 555) ¹⁵, on voit bien ici qu'il est mis en équivalence avec le verbe « naître », non seulement par la répétition mais aussi par la construction croisée des deux seconds vers (comme il en va d'ailleurs aussi pour les deux premiers vers) de chaque distique. On observe en effet que *N'est pas estrange...* forme un doublon avec *...non pas de fors*, ce qui devrait logiquement induire que *...de tei est nee* ¹⁶ est à son tour un doublon de *De tei eissit...* (ce qu'évoque d'ailleurs le parallélisme de la syntaxe).

Toutefois, le *Jeu* établit un peu plus loin, lors de la présentation de l'état d'innocence dans l'Éden, une nette distinction entre « engendrer » et « enfanter » : l'homme engendre et la femme enfante ¹⁷, mais c'est l'engendrement qui fait l'essentiel, si bien que le résultat (les enfants) est nommé *engendreore* (v. 584). Tout ceci est rigoureusement conforme aux représentations savantes/théologiques (mais non médicales) du temps ¹⁸. Mais comment cette distinction entre « engendrer » et « enfanter » s'articule-t-elle au rapport entre Adam et Ève, et aussi entre Dieu et les hommes ? Lorsque Ève « naît », « issit » d'Adam, cela renvoie-t-il spécifiquement à l'engendrement, ou à l'enfantement, ou à la combinaison des deux (la procréation) ?

J'ai déjà signalé que *eissir* est utilisé pour décrire tant la progéniture de la femme que du couple ou de l'homme, mais aussi celle de Marie ¹⁹ : *eissir* semble ainsi renvoyer à la [543] procréation en tant que totalité des opérations d'engendrement et

13. *Ibidem*, n. 16, p. 134.

14. F. GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes, du IX^e au XV^e siècle*, t. 3, Paris, 1884, p. 18-19 (« il s'emploie souvent au figuré, comme *sortir*, pour dire 'être issu, descendre de' ») ; A. TOBLER, E. LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, t. 4, Wiesbaden, 1958, col. 1480-1490 ; W. von WARTBURG, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, t. 3, réimp. Tübingen, 1949, p. 295-297 (s.v. 'exire').

15. Le verbe *eissir* revient aussi à plusieurs reprises lors du défilé des prophètes, pour désigner les descendants d'Abraham (v. 758) dont en particulier le Christ (v. 763), le Christ en tant que descendant d'Aaron (v. 777), la vérité sortant de terre (v. 783), l'échelle sortant de Jacob (v. 817), le Christ en tant qu'issu d'Israël (v. 822), l'arbre sortant de Jessé (v. 879).

16. Le rapport de naissance est répété encore plus loin, lorsque Adam reproche à Ève, après la faute, qu'elle soit « de moi nee » (v. 358).

17. « Por engendrer n'i est hom peccheor, / Ne a l'emfanter femme n'i sent dolor. » (v. 95-96). Cette distinction semble également avoir cours, dans le *Jeu*, à propos de l'incarnation du Christ, engendré par son père et enfanté par sa mère (cf. *infra*, n. 19).

18. J. BASCHET, « La parenté partagée : engendrement charnel et infusion de l'âme », dans C. CASAGRANDE, S. VECCHIO dir., *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florence, 1999, p. 124-127, et *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, 2000, p. 324-326. Cette distinction entre engendrement (qui fournit la forme) et enfantement (qui fournit la matière) reçoit au XIII^e s. l'étiquette d'« aristotélécienne », mais il ne s'agit que d'un trompe-l'œil : le *Jeu d'Adam*, étant donné sa date, montre bien que ces théories (quelle qu'en soit l'origine) circulaient déjà.

19. J. BASCHET, « Ève... », p. 326, rappelle que pour les théologiens, la Vierge est le seul être féminin qui non seulement enfante son fils, mais aussi l'engendre, puisque l'humanité complète (donc matière et forme essentielle) de celui-ci lui vient entièrement de sa seule mère (et sa divinité complète, de son père). Toutefois, le *Jeu d'Adam* fait signaler par Aaron que le Christ sera fait homme « sanz charnel engendreüre » (v. 779), comme si l'engendrement du Christ n'était que spirituel (donc divin) ; de façon rigoureusement congruente, Marie est alors dite plus loin (v. 920), par Isaïe, enfanter (« E virge un filz emfantera. »).

d'enfantement. Pour ce qui est de *naistre*, la chose est moins claire : mise à part la double mention à propos d'Ève, l'ensemble du *Jeu* n'en fournit qu'une seule autre occurrence, à propos des enfants d'Ève qui naîtront dans la douleur, en équivalence directe avec « enfanter »²⁰ ; si l'on regarde du côté des usages du verbe latin *nasci*, on en trouve de multiples occurrences à propos de l'Église, née (*nata, nascitur*, mais aussi *procreata*) du Christ²¹.

Tout ceci suggère que le rapport entre Adam et Ève est présenté dans le *Jeu d'Adam* comme un rapport de procréation et évoque un accouchement masculin qui correspond tout à fait au développement contemporain d'une iconographie spécifique, d'abord repérée et étudiée par Roberto Zapperi puis récemment réexaminée par Jérôme Baschet²². Cette iconographie montre Dieu tirant Ève tout entière du corps d'Adam (soit par une béance ventrale ou latérale, soit du côté droit sans donner à voir d'orifice), au lieu de tirer une côte puis de la façonner avec. Ici, Adam fournit la matière ([s]a *coste*, [s]on *cors*) et Dieu la forme (*fourmer, plasmer*) – ou plus exactement, Dieu *prend* la matière d'Adam et l'informe. Adam est ainsi à Ève ce qu'une mère est à sa fille...

L'intérêt ici n'est pas l'apparente "inversion de la nature" : J. Baschet a récemment rappelé le caractère profondément social des représentations de la procréation, y compris des nôtres²³. Ce qui est ici significatif est la construction d'une homologie entre, d'une part, la création de l'homme (Adam) par Dieu et, d'autre part, la procréation d'Ève à partir d'Adam. Or, dans aucun des deux cas on n'a affaire à un véritable engendrement, et donc à une filiation effective : jamais on ne dit d'Ève qu'elle est la fille d'Adam (et Thomas d'Aquin verra l'homologie avec le rapport de filiation plutôt dans la *commixtio sanguinis* réalisant le mariage que dans l'origine virile de la femme²⁴). Et si [544] Dieu peut être dit par les hommes *Pater omnium* (Ep 4:6) et *Pater Noster* (Mt 6:9-13), il s'agit d'une paternité adoptive (seul le Christ étant pleinement le Fils du Père), fondée moins sur la création que sur le baptême²⁵. On doit donc en déduire que le but de l'homologie en question n'est pas de fonder le rapport entre l'homme et la femme sur un rapport de filiation (fût-il symbolique) : celui-ci n'est qu'un élément de la démonstration, qu'il conviendra d'éclaircir.

Il est toutefois nécessaire d'envisager l'existence probable d'une troisième référence parentale au sein du rapport entre Adam et Ève : le rapport de germanité. Celui-ci n'est

20. « Tes emfanz en dolor naistront » (v. 455), qui réitère « En dolor porteras emfanz. » (v. 453) et répond à « ...a l'emfanter femme n'i sent dolor » (v. 96).

21. J. BASCHET, « Ève... », p. 136. Ce verbe lui est d'ailleurs réservé : l'examen des textes théologiques et scolastiques des XII^e-XIII^e s. fait apparaître qu'Ève n'est jamais dite "née", en particulier d'Adam (*ibidem*, p. 134-136, ainsi que M. van der Lugt, « Pourquoi Dieu a-t-il créé la femme ? Différence sexuelle et théologie médiévale », dans J.C. SCHMITT dir., *Ève et Pandora...*, p. 263, n. 5). Le *Jeu d'Adam* présente ainsi un certain nombre d'écarts par rapport à la *Genèse* et à ses commentaires exégétiques, qui renvoient soit à la nature différente (et aux usages pratiques différents) des traités théologiques et du *Jeu d'Adam* qui, quoique produits par des clercs, s'adressaient à des publics différents et recouraient à des idiomes spécifiques (latin *vs.* vernaculaire) sans qu'existassent des passages simples et transparents de l'un à l'autre, soit aux conditions locales de production du texte : on ne peut que souligner que l'Angleterre est non seulement le lieu d'origine probable du *Jeu d'Adam*, mais aussi de la *Paraphrase d'Élfric* (dont provient la plus ancienne représentation occidentale, ca. 1050, repérée par J. BASCHET, « Ève... », p. 124-127) et des *Poèmes de Caedmon* (où W. NOOMEN, « Le *Jeu d'Adam*... », p. 172-175, et L. MUIR, *Liturgy...*, p. 18-21, voient une source possible de certains aspects du *Jeu d'Adam*). L'Angleterre (pré-scholastique) apparaît ainsi comme un lieu particulièrement créatif du point de vue théologique (cf. aussi l'immaculée conception de Marie, fêtée depuis le XI^e s.), scientifique, des théories et pratiques de la souveraineté, etc. – toutes choses qu'il serait absurde d'envisager séparément, ou de considérer comme secondaires au regard de ce qui se fait alors dans le cœur scolastique de l'Occident.

22. R. ZAPPERI, *L'homme enceint. L'homme, la femme et le pouvoir*, trad. fr. Paris, 1983 ; J. BASCHET, « Ève... », qui corrige nombre d'observations de ZAPPERI.

23. *Le sein du père...*, p. 342. Qui plus est, le Christ (considéré comme "nouvel Adam") peut lui-même être présenté parfois en tant que "mère" : cf. C.W. BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, 1982.

24. « Filius est aliquid patris » de même que « uxor est aliquid viri, cum quo effecta est unum corpus » (*Summa theologica*, suppl. q. LVI, a. 5), cité par A. GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans F. HÉRITIER-AUGÉ, É. COPET-ROUGIER dir., *La parenté spirituelle*, Paris, 1995, p. 133-203, ici p. 182.

25. A. GUERREAU-JALABERT, « Qu'est-ce que l'adoption dans la société chrétienne médiévale ? », *Médiévales*, 35 (1998) p. 40-41, qui cite notamment Isidore de Séville : « ...sicut nos Deo non natura sed adoptione dicimus : "Pater noster qui es in caelis" » (*Etymologiae*, IX, 5, 16).

pas impliqué par le seul fait qu'Adam et Ève ont la même origine immédiate (tous deux sont créés par Dieu), comme s'ils étaient tous deux "enfants" de Dieu. Ce qui contraint à se poser cette question, c'est l'organisation structurelle du *Jeu d'Adam* lui-même, en particulier la mise en parallèle de l'histoire d'Adam et Ève et de celle de Caïn et Abel (d'ailleurs, comme leurs parents, Abel et Caïn doivent s'entr'aimer et aimer Dieu, servir Dieu et s'entraider). Cette mise en parallèle a fait l'objet de multiples discussions, qui ont conclu soit au caractère gratuit et donc relativement inutile de ce second épisode (ce qui ne peut guère être qu'une absurdité : rien ne nous autorise à supposer le caractère incohérent d'une œuvre ancienne, si ce n'est notre incapacité à en percevoir la logique !), soit y ont vu un moyen de préciser le sens de la Chute à travers la double équivalence Adam ↔ Abel et Ève ↔ Caïn ²⁶.

Or il est rien moins sûr que ce soient précisément ces deux équivalences qu'il faille retenir. D'une part, on doit noter le chromatisme parallèle et dont rien ne permet de considérer qu'il est gratuit, Adam et Caïn étant tous deux vêtus de rouge, et Ève et Abel de blanc ²⁷. En outre, lorsque Dieu condamne les fautifs après le péché originel et le meurtre d'Abel, il emploie clairement pour Adam et pour Caïn le même lexique de la *maleïçon* en guise de *gueredon* (avec la même rime) pour avoir trahi son seigneur (v. 403-438, 724-744), absent des reproches faits à Ève. Bref, tout semble montrer non qu'Adam équivaut à Caïn, mais que structurellement, Adam est à Ève ce que Caïn est à Abel. L'"acte 2" construit ainsi un rapport homologique à celui d'Adam et Ève, sans qu'intervienne le critère de la dérivation de l'un à partir de l'autre : Caïn et Abel ont la même origine. Mais leur rapport est fortement déterminé par leur ordre de naissance (Abel dit à Caïn : *Tu es mi freres li ainez, / Jo ensivrai tes volentez*, v. 675-676). Or, Adam et Ève aussi sont dans un rapport d'antériorité/postériorité : Adam apparaît d'une certaine manière comme le plus âgé, c'est-à-dire l'aîné.

Adam n'est évidemment pas en même temps époux, père et frère d'Ève. Simplement, la relation entre Adam et Ève est présentée comme étant homologique à une relation matrimoniale, une relation d'engendrement et une relation d'aïnesse ²⁸ –soit [545] exactement la combinaison de tous les énoncés qui constituent ce que Françoise Héritier appelle le « donné biologique de base » (différence des sexes, différence des générations, ordre des naissances) et qui permettent, de manière variable d'un système social à l'autre, de construire la différence ²⁹. Toutefois, la différence foncière d'Adam et Ève n'est pas ici l'objet de cet entrecroisement d'homologies : ce qui est visé à travers cela, c'est la domination du mari sur la femme, et avec elle l'ordre social.

LA DOMINATION MARITALE, GARANTE DE L'ORDRE SOCIAL

D'emblée, la didascalie liminaire demande à Ève d'être, par rapport à Adam, *parum demissior*. Surtout, un rapport de soumission est aussi exigé d'Ève vis-à-vis d'Adam (v. 35-40, 44-46). En outre, la position particulière de chacun au sein du couple est clairement exprimée par le jeu des adjectifs possessifs : Dieu dit en effet à Ève qu'Adam *est marid, e tu sa mullier* (v. 34), comme si le statut d'Ève était strictement relatif à Adam, alors que celui d'Adam paraît être absolu. De même, le lexique normatif (usage de l'impératif, du verbe « devoir » et des adverbes « toujours » et « jamais ») est nettement plus développé au sujet d'Ève qu'au sujet d'Adam : la norme absolue et légitime

²⁶ L. MUIR, *Liturgy...*, p. 83-85, présente les diverses positions (et adopte la seconde).

²⁷ Cf. n. 9 et la didascalie « Chaym sit indutus rubeis vestibis, Abel vero albis » (*Adam*, p. 54).

²⁸ Je veux dire par là qu'Adam est présenté comme étant par rapport à Ève ce qu'un mari est par rapport à sa femme, un père par rapport à son enfant et un aîné par rapport à son cadet – ce qui en soit ne signifie nullement qu'Ève est d'emblée dans une position dépréciée par rapport à Adam : tout dépend du statut, dans la société considérée, de l'épouse, de l'enfant et du cadet.

²⁹ F. HÉRITIER, *L'exercice de la parenté*, Paris, 1981, p. 16-17.

transmise par Dieu aux hommes paraît peser plus lourdement sur Ève que sur Adam.

L'épouse est donc soumise au mari, de la même manière que le cadet doit obéir à l'aîné³⁰ et, apparemment, le (pro)créé au (pro)créateur. Le parallélisme avec la germanité vient confirmer que ce qui compte n'est pas la filiation en tant que telle : en fait, l'élément sur lequel insiste le *Jeu d'Adam* est l'idée de la production d'une similitude à travers cette création/procréation. De façon tout à fait orthodoxe, Dieu dit avoir créé Adam *...a mun semblant, / A ma imagene...* (v. 4-5)³¹. Toutefois, on sait que cette similitude n'est en aucun cas une identité : la seule similitude absolue est celle du Père et du Fils³². Le *Jeu d'Adam* construit cependant aussi une similitude entre Adam et Ève, à l'instar de Gn 2:18 et 2:20 (qui recourent à l'adjectif *similis*) mais, à l'inverse du texte biblique (où c'est toujours Ève qui est *similis*), elle est ici symétrique : Ève est le *pareil* d'Adam (v. 11) et Adam est le *paraille* d'Ève (v. 44). On a ainsi un double système de similitude, clairement structuré : Adam est « semblant »/« à l'image » de Dieu (ce qui n'est pas réciproque), Adam et Ève sont des « pareils » (i.e. semblables/pairs).

Mais tout ceci ne signifie en aucun cas qu'Ève soit aussi « semblante »/« à l'image » de Dieu³³. Ces similitudes sont ainsi distribuées de manière inégale : l'homme est moins à l'image de Dieu que le Christ, et la femme moins à l'image de Dieu que l'homme. Or, la théorie des ressemblances (qui n'a pas grand-chose à voir avec une quelconque ressemblance "objective", elle-même très largement fictive et socialement construite) [546] n'est pas simplement une théorie latérale et complémentaire de la parenté : il s'agit d'un système extrêmement structuré qui s'articule au système d'attribution des anthroponymes et permet notamment de classer les enfants d'un même couple et de distribuer inégalement le pouvoir entre eux au nom d'une plus ou moins grande proximité envers le parent dominant³⁴.

La configuration de la parole aussi contribue à construire une proximité inégale : qu'il s'agisse de l'ordre de la prise de parole (Dieu, Adam, Ève – puis Satan à partir du vers 113) ou des rapports entre les paroles (ce que dit Adam est inclus dans ce que dit Dieu, tandis que ce que dit Ève est à part), on voit bien qu'Adam est plus du côté de Dieu que ne l'est Ève – ce que confirme la didascalie liminaire, puisqu'elle prévoit qu'Adam et Ève *stent ambo coram Figura, Adam tamen propius*. Dire d'Adam qu'il est « semblant » à Dieu (quel qu'en soit le sens théologique précis) revient par conséquent à établir à la fois une proximité spécifique – et donc un lien de transmission du pouvoir, i.e. à positionner Adam par rapport à Dieu (au-dessus) et à Ève (en dessous).

La similitude, qui fait de l'homme la première des créatures terrestres, n'est ainsi pas une égalité : tous les chrétiens le savaient et le *Jeu d'Adam* rappelle clairement le devoir de soumission des hommes envers Dieu. Mais l'engagement d'Adam envers Dieu est nettement plus bref (2 vers, promettant croyance et obéissance) que celui d'Ève (5 vers, promettant obéissance, reconnaissance comme seigneur et service à volonté), comme si Ève était face à Dieu dans une position de plus grande soumission encore. Et l'on a d'ailleurs vu que, même si le rapport de similitude entre homme et femme est symétrique, celui-ci n'engendre pas plus entre eux un rapport d'égalité qu'entre Adam et Dieu, puisque tout est fait pour rappeler la soumission due par Ève.

Dans les deux rapports envisagés (Dieu/Adam, Adam/Ève), la similitude

30. Le rouge renverrait alors à une situation de commandement, tandis que le blanc serait moins couleur de pureté que de soumission (ce qui s'accorderait avec l'attitude exigée d'Ève – « parum demissior »).

31. Ceci correspond très étroitement à ce que dit Dieu dans Gn 1:26 : « ...faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. »

32. D'ailleurs, le *Jeu d'Adam* désigne Dieu indifféremment comme *creator* (*passim*), *salvator* (Adam, p. 17) ou *Figura* (*passim*), c'est-à-dire tantôt comme Père, tantôt comme le Fils (Paul, He 1:3, désigne le Christ comme *figura substantiae dei*).

33. Augustin (e.g. *De Trinitate*, XII, Cap. V-VII, 5-10 : PL 42, col. 1000-1004), à la suite de Paul (1 Cor 11:7-13) insiste fortement là-dessus.

34. On se reportera notamment aux travaux de B. VERNIER, en particulier *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris, 1991, p. 126-140, et surtout *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Paris, 1999.

s'accompagne donc d'une inégalité de pouvoir, combinaison exprimée de façon particulièrement claire par Ève, qui reconnaît Adam pour son « égal et plus fort » (...*a paraille e a forzor*, v. 44). Les vers 13-16 :

*Tu aime lui e ele ame tei,
Si serez ben ambedui de moi.
Ele soit a tun comandement,
E vus ambedeus a mun talent.*

synthétisent clairement la coexistence inextricable de ces deux rapports d'amour et de domination entre Dieu et hommes et entre mari et femme. Ainsi, ce qui compte dans l'homologie construite entre création d'Adam et procréation d'Ève (et comme le confirme l'homologie avec l'aîné et le cadet), c'est moins la référence "paternelle" que l'inégale distribution de similarité qui en découle – qui permet de classer les "enfants" par rapport au (pro)créateur et de distribuer inégalement le pouvoir.

Mais cette articulation spécifique de la similitude et de l'inégalité contribue également à articuler les rapports matrimoniaux aux rapports féodaux. Jacques Le Goff, analysant « le rituel symbolique de la vassalité », en était en effet arrivé à définir le rapport féodal comme une « hiérarchie d'égaux » – hiérarchie fondée par l'hommage et égalité fondée par l'*osculum*³⁵. Ce principe de la « hiérarchie d'égaux » est bien [547] présent au niveau du couple humain, comme le montre le vers 44 : [Ève reconnaît Adam] *a paraille e a forzor*. La hiérarchie est manifestée d'une part par les termes de soumission d'Ève à Adam (v. 15, 21, 36), d'autre part par l'équivalent de l'hommage vassalique que paraît fonder le vers 44 parallèlement au vers 43 (*Toi [= Dieu] conustrai a seignor / Lui [= Adam] a ... forzor*). L'*osculum* n'est pas explicitement présent, mais la paix et l'amour mutuel sont strictement équivalents à l'*osculum* et fondent la similitude réciproque.

Toutefois, là encore, le *Jeu d'Adam* procède à une construction subtile. D'un côté l'oxymoron « hiérarchie d'égaux » décrit avec pertinence le rapport entre Adam et Ève. De même, Ève doit servir Adam (v. 37), et ce d'une manière considérée comme classique du système féodo-vassalique puisqu'elle lui doit aide (v. 39) et conseil (v. 46). Cimentant le tout, il doit régner entre eux paix et fidélité réciproques (v. 22 ; 12, 45). Il n'est pas jusqu'à la relation d'aînesse qui ne puisse venir s'articuler à cela, puisque celle-ci paraît pouvoir structurer homologiquement le rapport entre le *senior* et le *vasallus* – et que le rapport aîné/cadet est sans doute la seule concrétisation possible de l'oxymoron. Bref, on a vraiment le sentiment que règne entre Adam et Ève un rapport seigneurial.

Mais d'un autre côté, Adam n'est jamais qualifié de « seigneur » : le seul seigneur du *Jeu*, c'est Dieu, appelé *dominus* (incipit du répons), *sire* (v. 1, 41, 48 : forme vocative, i.e. reconnaissance implicite comme seigneur, de manière beaucoup plus insistante pour Ève, *sire* encadrant toute sa tirade, v. 41 et 48) et *seignor* (v. 30, 43 : cas-régime, i.e. objectivation d'une position sociale). L'usage de ces termes seigneuriaux n'est pas une innovation du *Jeu* : la Vulgate fait usage, à côté de *deus*, de *dominus* (Gn 2:4 sq. recourt d'ailleurs de façon presque systématique au syntagme *dominus deus*), et dans la *Chanson de Roland* (v. 1100, mais conservée au plus tôt par un manuscrit anglo-normand du deuxième quart du XII^e s., donc très proche de notre document), le Christ est aussi appelé *Nostre Sire*³⁶.

En outre, Dieu est reconnu comme seigneur par Adam et Ève. La chose est explicite pour Ève (v. 30, 43) : en termes féodaux, Ève se reconnaît ainsi comme l'"homme" de Dieu. Ceci forme le pendant de *te crerrai*, déclaré par Adam au v. 7 : à première vue, cette mention de « croire » est peu explicite, mais elle correspond à l'une des trois for-

35. J. LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité » (1976), rééd. dans *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, 1977, p. 349-420, ici p. 371, 383.

36. *La chanson de Roland*, éd. G. PICOT, Paris, 1965, v. 2504.

mes d'usage du verbe *credere* rappelées à la même époque par Pierre Lombard : *credere deum* au sens de "croire qu'il est Dieu" ³⁷. Adam s'engage ainsi à croire que Dieu est *Sire*, forme euphémisée de reconnaissance comme seigneur. C'est donc Dieu qui est le seigneur par excellence. Toutefois, Adam est clairement mis en écho à Dieu, comme le montre le parallélisme déjà signalé des vers 43-44 ainsi que le rapport de "semblance" antérieurement souligné. Bref, Adam, en tant que seigneur féodal, est une sorte d'image de Dieu, qui apparaît comme le seul "vrai" seigneur...

Les rapports de domination sont ainsi conçus comme des sortes d'entrée en vassalité, restreintes à des formes plus ou moins évidentes d'hommage (reconnaître Dieu pour seigneur équivaut à se reconnaître l'homme de Dieu ; reconnaître Adam pour *forzor* équivaut à se reconnaître sa femme), la promesse de paix et la promesse de service. En conséquence de cet hommage, Adam et Ève reçoivent le paradis terrestre en une sorte de fief (*de tote terre avez la seignorie*, v. 61). Il existe cependant entre Adam et [548] le Seigneur le même écart qu'entre l'homme et son créateur. La « hiérarchie d'égaux » ne peut en effet en aucun cas être considérée comme une incarnation terrestre du rapport Dieu/hommes.

C'est pourquoi le rapport de soumission des hommes à Dieu est rappelé à plusieurs reprises (v. 6, 8, 16, 27, 41, 47), l'amour, la paix et le service humains sont exigés et imposés et l'amour divin n'est que conditionnel (v. 14) : il n'y a pas ici d'égalité, ce qui est logique dans le cadre d'une théologie où la Chute résulte d'un désir d'égaliser Dieu ³⁸... Il n'y a guère que la similitude liée à la création qui puisse établir une certaine proximité entre Dieu et les hommes. On aurait ainsi plutôt affaire ici à une "similitude d'inégaux", en contrepoint de la « hiérarchie d'égaux » humaine. La stabilité de cet ensemble est assurée par l'amour mutuel, dont le *Jeu* réaffirme de manière systématique la nécessité et qui fonde ainsi l'ensemble du système des relations entre les hommes et entre les hommes et Dieu ³⁹.

La construction du rapport matrimonial Adam/Ève en parallèle avec les rapports de génération et d'ainesse permet ainsi d'en faire – et probablement aussi de naturaliser, au sens de « faire apparaître comme naturel » – un modèle du rapport seigneurial. Le mari est ainsi clairement défini comme étant à sa femme ce que le seigneur est à son homme. Il ne s'agit certainement pas là d'une lubie de l'auteur du *Jeu d'Adam*, car c'est précisément ce dont l'amour dit "courtois" prend le contre-pied à la même époque dans les régions directement liées à l'espace anglo-normand (Aquitaine, Angleterre, Normandie, Touraine). Dans cette production, également en langue vernaculaire et dont il a été montré qu'elle fonctionnait précisément comme une inversion de la culture ecclésiastique dominante ⁴⁰, c'est la femme qui est le seigneur et l'amant le vassal, et l'amour adultère qui est supérieur à l'amour entre époux. Il est donc rigoureusement logique de rencontrer ici, en même temps et de manière corollaire, dans un texte d'origine cléricale, affirmation du mariage et position vassalique de la femme.

Il importe cependant de ne pas oublier que, par le biais de la dramaturgie, le seigneur en question est aussi présenté comme un prêtre – et qu'on attribuait aussi aux prêtres l'avant-nom *dominus*, *sire*, etc. Dieu est en effet costumé de façon cléricale, l'église est présentée comme la demeure de Dieu et dans la partie de Caïn et Abel, il est à plusieurs reprises fait mention des dîmes, prémices, offrandes, dons et sacrifices (v. 603-604, 615, 657, 711-712) à offrir au « seigneur Dieu ». Bref, le prêtre apparaît bel et bien comme la *figura* de Dieu sur terre – et donc le seigneur par excellence. Adam et Ève sont vêtus de *sollempnes vestes*, comme s'ils assistaient à une cérémonie liturgi-

37. J. WIRTH, « La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e s.) », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 45 (1983) p. 7-58, ici p. 19.

38. Explicitement rappelé aux v. 167, 265, 269-270 415 et 443.

39. On retrouve clairement ici une manifestation de ce qu'écrit A. GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus...* », p. 178-179 : « c'est bien [...] comme *caritas* que l'Occident médiéval pense le modèle de toute relation sociale ».

40. A. GUERREAU-JALABERT, « Un thème central : l'amour courtois », dans M. SOT, J.P. BOUDET, A. GUERREAU-JALABERT, *Histoire culturelle de la France*, t. 1 : *Le Moyen Âge*, Paris, 1997, p. 201-221.

que. Toutefois, alors que la didascalie liminaire rattache clairement Ève au monde des femmes (elle est vêtue d'un *muliebri vestimento*), elle ne précise pas à quel univers renvoie la *tunica* rouge d'Adam, en laquelle on a voulu voir (indépendamment de la couleur, dont la fonction est ailleurs, on l'a vu) un vêtement liturgique de sous-diacre ⁴¹. Étant donné que le sous-diaconat n'était alors pas encore considéré comme un ordre majeur impliquant [549] le célibat, Adam pourrait très bien avoir été ainsi présenté à la manière d'un clerc de ce rang, c'est-à-dire comme s'il était un auxiliaire du prêtre (d'ailleurs, la didascalie liminaire insiste sur la précision de ses gestes et paroles...). La *tunica* permettrait ainsi de placer Adam dans une position intermédiaire, comme il l'était du point de vue de la procréation et du pouvoir seigneurial, préservant ainsi la supériorité des clercs sur les laïcs.

Le rapport entre Adam et Ève ne figure ainsi pas seulement un rapport entre homme et femme et dépasse donc largement le seul problème des rapports matrimoniaux ou d'engendrement : il s'agit d'un binôme polysémique susceptible d'articuler plusieurs rapports sociaux en même temps, voire même de représenter l'ensemble des rapports sociaux qui fondent la société médiévale – peut-être à l'instar de son équivalent typologique : le rapport Christ/Vierge. Dans le *Jeu d'Adam*, le rapport entre Adam et Ève permet ainsi la construction de divers rapports sociaux "humains" (mariage, rapports seigneuriaux et magistère ecclésiastique) en même temps que leur intrication puissante, tandis que les rapports entre Adam et Dieu font de ces rapports "humains" des "images" de rapports idéaux fondés sur la volonté divine. Le *Jeu d'Adam* contribue ainsi à définir et à diffuser collectivement un discours social cohérent au sein duquel l'ordre matrimonial, l'ordre féodal et l'ordre ecclésial sont légitimés et se contrebutent les uns les autres, ce qui interdit toute remise en question d'un point du système défini. La hiérarchie sociale est par conséquent naturalisée : il y a des seigneurs et des *homines* ainsi que des clercs et des laïcs de même qu'il y a, en vertu de la création, des maris et des femmes, des parents et des enfants, des aînés et des cadets. La relation d'amour censée régner dans le mariage a ainsi des enjeux sociaux qui excluent alors qu'on puisse se scandaliser comme le fait Balzac en 1829 (cf. l'exergue de cette contribution). La société médiévale est radicalement autre, et seul un « retour aux sources » raisonné peut permettre d'éviter les contresens auxquels nous sommes inéluctablement exposés.

41. L. MUIR, *Liturgy...*, p. 36 et 144 (n. 47).